



TITLE:

佛塔の中國的變容

AUTHOR(S):

向井, 佑介

---

CITATION:

向井, 佑介. 佛塔の中國的變容. 東方學報 2013, 88: 81-110

ISSUE DATE:

2013-12-20

URL:

<https://doi.org/10.14989/180574>

RIGHT:

## 佛塔の中國的變容

向 井 佑 介

### はじめに

釋迦の入滅後、その遺骨である舍利を八國に分配して建てたのが佛塔（ストゥーパ）の起源である。インドの佛塔が覆鉢形の胴體に傘蓋をのせたものであるのに對し、古代日本の佛塔は法隆寺五重塔にみるように、樓閣形の木造多層建築で、頂部の相輪部分に覆鉢や傘蓋のなごりをとどめているにすぎない。すでに多くの研究者によつて指摘されているように、こうした木造多層建築としての佛塔は、インド起源の佛塔と中國の木造樓閣建築とが融合して誕生したもので、それが朝鮮半島をへて日本列島に傳えられたのである。

中國の樓閣式佛塔が、インドの文化と中國の文化との融合によつて生みだされたことは、構造的にみて疑う餘地がない。それでは、中國に傳來した佛塔は、なぜ高層の樓閣建築へと變化せねばならなかったのか。ふるく小野玄妙（一九一七）はカニシユカ造立の巨塔である雀離浮圖に起源をもとめ、關野貞（一九二〇・一九二二）は基壇が高層化かつ多層化したガンダーラ佛塔を中國傳統の塼造・木造技術を用いて模倣したことで樓閣式佛塔が誕生したと論じた。村田治郎（一九五二）

はそれらを批判し、インドの高層寺院建築であるヴィマナが祖型であると考えた。諸説のいずれが正しいのかはなお判然としないものの、インドやガンダーラにおいても高層の佛教建築が造営された事實は注目してよく、それが中國において樓閣建築に置きかえられた可能性はある。

しかし、中國には佛塔が高層建築であらねばならない固有の事情があった。すなわち、村田〔一九四〇・一九五二〕が指摘したように、中國には佛教傳來以前から神仙思想のもとにつくられた高層建築の觀や臺があり、佛陀が神仙と同格視されて受容された結果、中國の佛塔は神仙をむかえる觀や臺と同様に高層化していったと考えられる。前漢の武帝が造立した通天臺や神明臺の上に承露盤があり、飛廉觀に特異な神禽の銅像があつたように、觀や臺の上にはその性格を象徴する造形物がしばしば置かれた。樓閣式佛塔においては、承露盤や神禽像にかわって小さな覆鉢形佛塔を屋根の上に置き、他の神仙臺との差異を明らかにしたというのである。

中國固有の神仙的理解のもとに佛陀が受容された事實と佛塔の構造とを結びつけた村田の見解は、明快で説得力に富んでおり、大體においてその指摘は正しいであろう。しかし、一九六〇年代以前には、中國の初期佛教寺院は一部の石窟寺院をのぞいてほとんど調査されておらず、村田の研究も實例による裏づけにとどまっていた。そうしたなか、五、六世紀の佛塔に對する考古學的調査が、近年になって飛躍的に進展し、發掘による科學的根據にもとづき、當該期の佛塔のすがたを具體的に復元することが可能となってきた〔中國社會科學院考古研究所一九九六、朱岩石二〇〇六、向井二〇一一など〕。本研究は、それらの調査研究成果をふまえ、おもに南北朝時代以前の佛教寺院にかかわる考古・圖像資料と同時期の文獻史料とをあわせて検討し、西方から傳來した佛塔とその思想が中國にいたっていかなる變容をとげたのかを解明しようとするものである。まず、初期の佛教寺院がいかなる構造であつたのか、そこでいかなる宗教的活動がおこなわれたのかを整理する。そして、その宗教的活動の中心であつた佛塔がいかなる思想のもとに造営されたのかについて、とくに中國の傳統的

な神仙思想や昇天思想とのかかわりから考察していく。<sup>①</sup>

## 一 中國初期佛塔のすがた

漢代に傳來した佛教は、中國固有の信仰と融合しながら受容されていった。後漢の明帝のとき、明帝の異母弟にあたる楚王英は「黃老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尙ぶ」<sup>②</sup>と、黃帝・老子とともに浮屠（佛陀）を信仰したことが知られる。それからおよそ一〇〇年後の延熹九年（二六六）、後漢の桓帝は、洛陽の濯龍宮に華蓋を設け、黃帝・老子とあわせて浮圖（佛陀）を祀ったという。<sup>③</sup> 楚王英が佛を祀った「浮屠の仁祠」がいかなる構造の施設であつたのかは判然とせず、桓帝の場合は濯龍宮に華蓋を設けたことはわかるものの恒久的な施設が存在したかどうかは明らかでない。有名な後漢明帝の感夢求法説をとりあげた諸書のなかには、明帝によって天竺に派遣された王遵らが『四十二章經』と佛の畫像とを白馬に載せて歸還したことを記念して洛陽に白馬寺を建立したと伝えるものがある。<sup>④</sup> しかし、これは後世に創作された傳説にすぎない（塚本一九六八など）。文獻史料と考古資料によつて寺院構造が推測できるようになるのは後漢末になつてからである。

### （一）塔を中心とした伽藍

漢代にさかのぼる佛教寺院の遺跡は、これまでに發掘されておらず、限られた文獻史料と圖像資料から推測できるのみである。圖像資料としては、四川省什邡縣の後漢墓から、三重塔をあらわした畫像磚（圖一）が一九八六年に發見されている（賀雲翱ほか一九九三）。墓の構造や共伴した遺物についての情報が公表されておらず、年代を客觀的に檢證する材料がないため、ここではひとまず後漢後期という報告者の年代觀にしたがっておく。漢代畫像磚の圖像のなかで樓閣建築は決

してめずらしい題材ではないとはいえ、佛塔としての樓閣建築はほかに例がない。しかし、三重塔の頂部に相輪が置かれていること、また三基ならんだ塔の間に側視形の蓮華が配されていることから、本例が佛教的なモチーフをあらわしたことはまちがいない。つまり、法隆寺五重塔のような樓閣式佛塔は、佛教の中國傳來後ほどなくして、おおそ後漢代のうちに成立したことが圖像資料からうかがえる。

後漢末に笮融が徐州で建立した佛教寺院について、『三國志』吳書・劉繇傳は次のようにいう。

笮融は、丹楊の人なり。初め衆數百を聚め、往きて徐州の牧陶謙に依る。……大いに浮圖祠を起つ。銅を以て人を爲り、黄金もて身に塗り、衣せるに錦采を以てす。銅槃九重を垂れ、下は重樓・閣道と爲す。三千餘人を容るべし。<sup>5)</sup>

笮融が建立した佛教寺院は、塔を中心とした建物であった。寺院の中心となる塔は、多層の樓閣上に九重の銅盤を戴いた建築で、日本古代の木塔の淵源となるような樓閣構造の佛塔が成立していたことが読みとれる。塔の周圍には「閣道」がめぐっており、村田治郎（一九六六）は『史記』秦始皇本紀の『索隱』などの記述をもとに「閣道は二階建ての廊であつて、それが重樓をかこんで口の字形の回廊になっていた」と推定する。二階建てであつたかどうかは検討の餘地があるものの、塔の周圍を大型の回廊がめぐっていたことは認めてよからう。また、そこには錦の衣をまとった金銅の佛像が安置され、信仰の対象となっていたことも注意される。同じ寺院について、『後漢書』陶謙傳は次のように記している。

同郡の人笮融……大いに浮屠寺を起つ。上は金盤を纍ね、下は重樓と爲し、又た堂閣周回して、三千許人を容るべし。黄金の塗像を作り、衣せるに錦綵を以てす。<sup>6)</sup>

村田（一九六六）は『三國志』のいう「閣道」を、編纂がおくれる『後漢書』が「堂閣周回」とするのは、後者が成立した「南朝の宋（五世紀）の佛教寺院には、佛塔以外に堂閣が存在するのが常識であつたため」に「編集の時代に即した解釋によって書き改めた」可能性があると指摘する。もっとも、『漢書』霍光傳には「閣室」なる語がみえ、如淳がこれを

「閣道の室ある者なり」と説明しているように、閣道には部屋が併設される場合があったらしい。<sup>⑦</sup> 笱融の寺院が塔を中庭に置いた四合院のような構造をとっていたとすれば、塔をめぐる「閣道」は單なる通廊としての役割だけでなく、同時に「堂閣」としての役割をも果たしていたことになり、兩者は嚴密に區別されるべきものではなかった可能性がある。

中國では、西周初期の鳳雛甲組建築址〔陝西周原考古隊一九七九〕のように、四合院に通ずる建築構造が佛教傳來のはるか以前から存在する。それは、正殿である「堂」の周圍を、中庭に入口を向けた部屋列がとりかこみ、その部屋列の内側に庇をかけて回廊を設けたものである。傳統的な中國建築の「堂」にかわって塔を中央に配したものが笱融の寺院であったとすれば、「閣道」が「堂閣」によって代替される理由も容易に説明がつく。塔の四周をめぐる回廊は、部屋列と通廊が一體化したものであったと考えたい。

笱融の寺院のごとく、塔の周圍に回廊をめぐるせた構造は、漢代以降の主要な伽藍配置となっていく。魏晉の佛教寺院についての具體的な手がかりは、文獻史料・考古資料ともに乏しく、後世の傳説的な記述に頼らざるをえない。『魏書』釋老志は曹魏洛陽の佛寺について次のようにいう。

魏の明帝曾て宮西の佛圖を壞さんと欲す。外國の沙門乃ち金盤に水を盛り、殿前に置き、佛舍利を以て之を水に投ずるに、乃ち五色の光の起ること有り。是に於いて帝歎じて曰く、自ら靈異あるに非ざれば、安んぞ爾を得んやと。遂に道東に徙し、周閣百間を爲作す。佛圖の故處は、鑿ちて濠汜池と爲し、芙蓉を中に種う。<sup>⑧</sup>

すなわち、曹魏明帝のときに、洛陽宮の西にあった塔を移築し、それをかこむ「周閣百間」をつくったというのである。説話そのものは、多分に虚構が含まれた後世の創作であるかもしれない。しかし、こうした伽藍配置は後漢末の笱融の寺院に通ずると同時に、時代を降って南北朝時代にもみられるものであるから、曹魏の時代にこうした佛教寺院が建立されていたとしてもおかしくはない。



北魏洛陽にあつた數多の佛教寺院について述べた東魏の楊街之『洛陽伽藍記』は、城内に靈太后胡氏の從姑が建立した胡統寺について「寶塔五重、金刹高く聳え、洞房周匝し、戸を對し疎を交え、朱柱素壁、甚だ佳麗たり」と述べている。ここにわざわざ「洞房周匝」と述べているのは、五重塔の周圍を單に回廊がめぐっていたのではなく、それが部屋列と一體化した構造であつたからだろう。北魏代にこうした事例があつたことは、考古學的調査成果からもうかがえる。遼寧省朝陽北塔の下層から檢出された北魏文明太皇太后發願の「思燕佛圖」址(圖5)では、牆壁によつて獨立空間を内包した大型の回廊が、塔の周圍をめぐっていたことがわかつている(遼寧省文物考古研究所二〇〇七)。つまりこの塔の回廊は單なる通行のためのものではなく、部屋としての機能を兼ねそなえたもので、禪室や僧房のような役割を果たした可能性が考えられる(向井二〇一一)。塔と回廊からなる初期の寺院においても、當然のごとく僧侶の修行や起居の場は必要だったのであり、そうした役割を果たしたのが部屋列を内包した回廊だったのであろう。

## (2) 佛塔をかこむ僧院の發掘

塔の周圍をめぐる回廊が禪室や僧房の機能をそなえていたことは、山西省大同市西郊の雲岡石窟西部臺上寺院址における二〇一〇年の發掘によつて、いっそう明確になった。雲岡石窟は、北魏の和平元年(四六〇)に沙門統曇曜が文成帝に願いでて開鑿した石窟寺院で、孝文帝が洛陽に遷都する太和十八年(四九四)までに第一洞から第二〇洞までの主要な石窟が造營された。當時の石窟寺は、佛像を雕刻した石窟のみからなっていたのではなく、石窟前面や石窟上方の平坦地のほか、石窟周邊にも多數の木造建築が分布し、武州川に沿つて寺院が林立していたことがわかっている。そのうち、西方諸洞のある臺上で發見されたのが西部臺上寺院址である。

西部臺上寺院址は、かつて東方文化研究所(現在の京都大學人文科學研究所)の水野清一・長廣敏雄らが雲岡石窟を調査し

# 佛塔の中國的變容



圖 2 雲岡石窟西部臺上寺院址 2010 年發掘全景



圖 1 後漢佛塔畫像磚

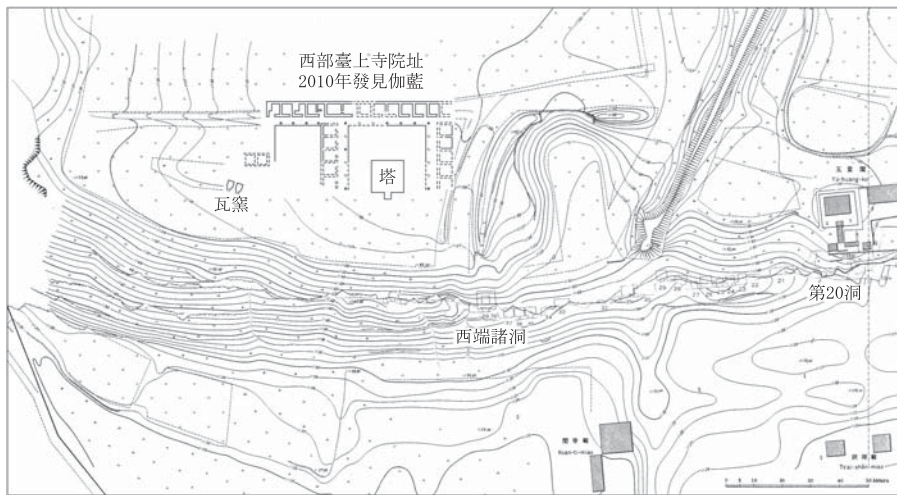


圖 3 雲岡石窟の地形と西部臺上寺院址の位置  
(遺構配置は概報寫眞と衛星寫眞にもとづく概略圖)

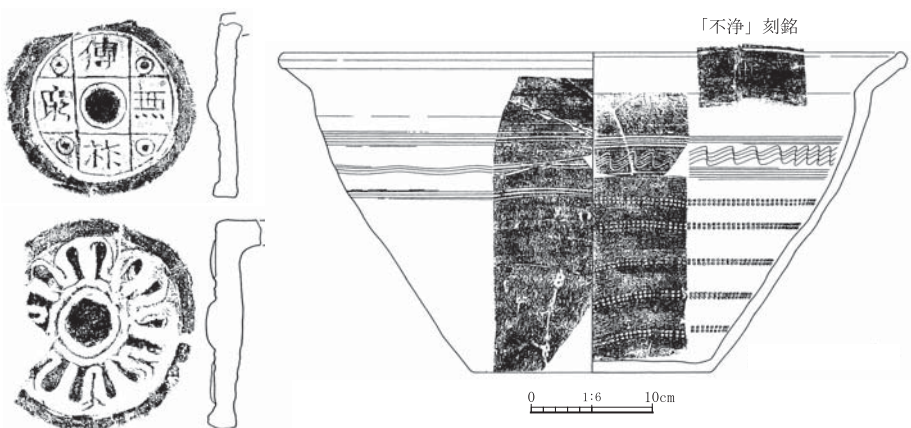


圖 4 雲岡石窟西部臺上寺院址 1940 年出土の瓦と土器



た際に短期間の発掘がなされている〔水野・長廣一九五五b〕。一九四〇年の第三次調査中に小野勝年・日比野丈夫らが実施した発掘調査では、北魏代の敷石遺構や板石列を検出し、その周囲で多量の瓦・土器・鐵器などを發見した（圖4）。ただ、部分的なトレンチ調査にとどまるため、寺院全體の構造を解明するにはいたらなかった。西部臺上寺院址の創建時に使用されたのは「傳祚無窮」の四字を配した軒丸瓦で、その同范品が雲岡石窟周邊の複數の遺跡から出土している。瓦當面にのこる范傷の進行から判斷して、西部臺上寺院址の軒丸瓦は大同市北郊の方山出土例より新しい〔向井二〇〇四〕。方山では孝文帝の太和三年（四七九）までに思遠佛寺が建立され、さらに太和五～八年（四八一～四八四）年に文明太皇太后馮氏の永固陵と廟が造營されている。方山において「傳祚無窮」瓦當がどの建物に用いられたのかは判然としないものの、それより後出する西部臺上寺院址の瓦はおおよそ四八〇年代以降に位置づけるのが妥當であろう。

二〇一〇年になって、日本側による舊調査區をふくむひろい範圍を、山西省考古研究所・雲岡石窟研究院・大同市考古研究所が合同で發掘調査し、塔基壇とそれをかこむ回廊、二基の瓦窯址などを檢出した〔張慶捷ほか二〇一二〕（圖2・3）。伽藍の中心となるのは、南面に階段のとりつく一邊およそ一四メートルの塔基壇で、基壇の四周を版築でかため、壁面に割石を積んでいた。塔の上部構造は明確でない。塔基壇の東・西・北側は、土牆で區切られた部屋が列をなし、その内側には礎石を二・五～五・〇メートル間隔にならべて庇をかけ、回廊をめぐらせていた。北回廊は東西長六一・五メートルで一三室がならぶ。部屋は奥行きおよそ三・四メートルで、間口は部屋ごとに異なる。中央の二室がとくに大型につくられているのは、遼金代に再利用されたためである。北回廊は東端で南に折れて東回廊につらなり、東回廊は殘長一八メートルで三室が殘存する。北回廊のやや西よりにとりつく西回廊は、殘長一三・五メートルで二室を殘すのみであった。

東と西の回廊は、塔の南北軸を中心に線對稱の位置にある。つまり塔の東・北・西三面を、塔側に入口を向けた僧房列がとりまき、僧房列の内側に庇をかけて吹き抜けの回廊としたのである。伽藍の南半は削平によって遺構の配置が明瞭で

佛塔の中國的變容

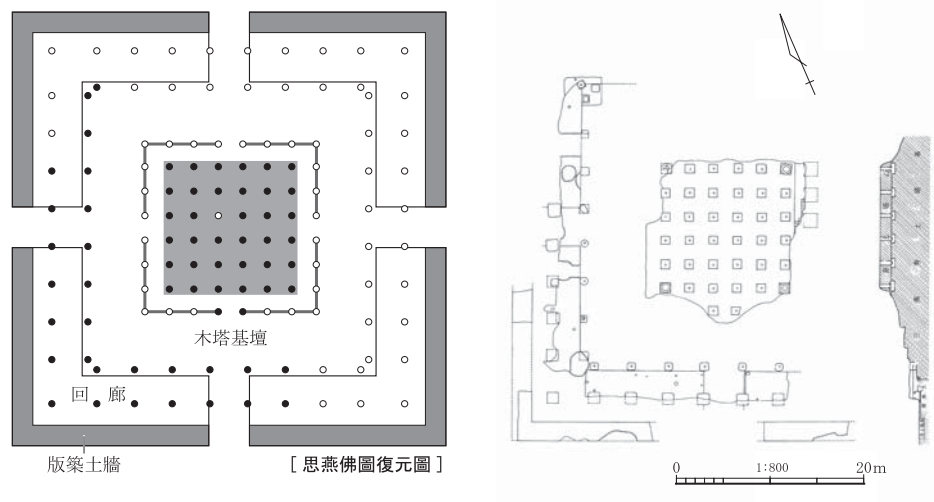


圖5 朝陽北塔下層 北魏思燕佛圖の遺構配置と復元圖

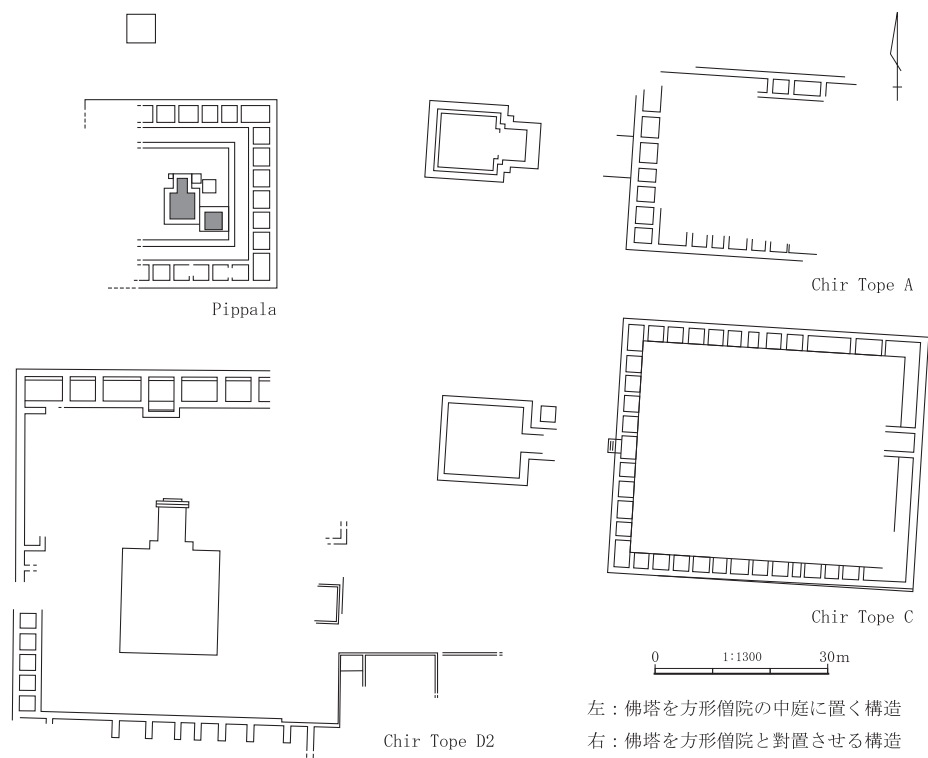


圖6 タキシラ佛寺の伽藍配置 2世紀頃

なく、本来は回廊が南側までめぐって、塔の四周を口字形にとりまいていた可能性がある。寺院の空間利用を考えるうえで興味深いのは、北回廊が西回廊よりもさらに西側にのびて、別の區畫を形成していることである。北回廊西側の部屋にはオンドル・竈・煙突などの施設があると報告されていることから、そこが厨房や食堂のような役割を果たした可能性がある。一九四〇年の調査で、大甕・盆など生活用の土器が出土したことも、これと對應する。一方、新舊の調査では綠釉平瓦が出土しており、嚴密な出土地點は明確でないものの、南北朝時代においては宮殿でさえも綠釉瓦を使用した例はないことから、それが僧侶の生活空間で使用されたとは考えにくく、塔を中心とした空間で使用された可能性がたかい。伽藍の東側は塔を中心とした禮拜・修行の空間、西側は僧侶の生活空間として區別されていたと考えたい。

こうした伽藍配置は、ガンダーラ佛教寺院にしばしばみる方形僧院から影響をうけて成立したものであろう。桑山正進〔一九七四・一九九〇〕は、パキスタンのタキシラを發掘したマーシャルの編年にもとづき、タキシラにおける伽藍配置の變遷を整理している。その編年によれば、第Ⅰ期（一世紀後半―二世紀初）には塔と直列式の僧房を組みあわせた伽藍配置が通例であったのが、第Ⅱ期（二世紀）になると直列式僧房から中庭をもつ方形の僧院へと變化し、方形僧院の中庭に塔を置く寺院（ビッパラ寺・チルトープD2寺など）や塔と方形僧院を對置させた寺院（チルトープA寺・C寺など）が出現し、第三期以降（三世紀以降）そうした塔と方形僧院との組みあわせが確立するという（圖6）。つまり、二世紀以降において、塔を方形僧院がかこむ構造はガンダーラにおける主要な伽藍配置のひとつであり、それが東へと傳播して中國に持ち込まれたと考えられる。一方、ガンダーラに存在したいくつかの伽藍配置のなかで、方形僧院の中央に塔を配置する構造が中國において選ばれたのは、それが中國の傳統的な建築様式と容易に融合しうる構造だったためだろう。

### (3) 塔内莊嚴の傳統と思想

雲岡石窟西部臺上寺院址の塔は基部がわずかに残存するのみで、柱配置や上部構造は確定できない。しかし當該期の佛教寺院は、雲岡石窟のほかにも三か寺が確認されており、近年の調査と研究によりその構造が明らかになってきた。その第一は、山西省大同市北郊に所在する方山思遠佛寺址で、太和三年（四七九）に北魏文明太皇太后が發願して建立したことが知られる〔大同市博物館二〇〇七、岡村・向井編二〇〇七〕。第二は遼寧省朝陽市の北塔下層で確認された思燕佛圖址で、やはり北魏文明太皇太后の發願によって建立され、文獻の記載および出土遺物の特徴から四八〇年代に創建されたと考えてよい〔遼寧省文物考古研究所ほか二〇〇七、向井二〇一二〕。第三は内蒙古自治区包頭市固陽縣の北魏懷朔鎮故城内で發見された寺院址で、出土した瓦や塑像の特徴から四九〇年代前半の創建と推定する〔向井二〇一一〕。

これら五世紀後葉の北魏寺院は、塔あるいはそれに類した建物を中心とした構造で、堂塔内に版築で方柱を築き、その四面を壁畫と塑像で莊嚴していた。こうした塔内の莊嚴手法は、甘肅省張掖の金塔寺東・西窟や敦煌莫高窟第二五四窟・第二五七窟など五世紀の石窟寺院において中心柱を莊嚴する手法と共通し、平城を中心とした佛教寺院の造營に、河西地域の工匠がふかく關與していたことがうかがえる。塔内の方柱を壁畫と塑像によって莊嚴する傳統は、北魏が洛陽に遷都した太和十八年（四九四）以後も繼承された。そのことは、北魏洛陽城内で發掘された永寧寺の九重塔址から多數の塑像が出土し〔中國社會科學院考古研究所一九九六、松浦一九九八〕、また東魏・北齊鄴城の南郊外で發掘された趙彭城佛寺の塔址から彩色塑像が出土したことによって裏づけられる〔中國社會科學院考古研究所ほか二〇〇三、朱岩二〇〇六〕。このような傳統は、やがて朝鮮半島を経由して日本の古代寺院にも傳えられることになる。

塑像や壁畫で莊嚴された塔内の空間は、いかなる宗教的行爲と結びついていたのであろうか。多くの佛教經典に記されるように、佛陀を禮拜する際には右肩を向けながらその周圍をめぐる右邊の作法がとられ、佛陀と同一視された佛塔に對

しても同様に右邊による禮拜がおこなわれた。そうした禮拜の作法は中國においても同様であり、五世紀の雲岡石窟では中期に開かれた第九・第十洞以降、石窟内の本尊や塔柱の周圍に、しばしば禮拜のための遶道が設けられた。

一方、塔内では右邊による禮拜だけでなく、僧侶による禪觀の修行もおこなわれた。佛の色身（相好）を觀想する觀佛はふるくからおこなわれた禪觀のひとつであったが、造像が一般化してくるにしたがい、觀想の初歩的段階として、實際の觀想の對象である佛像を仔細に觀察する觀像が不可缺の宗教的行爲とされるようになった（高田一九六七）。五世紀前半の中國では、觀佛三昧を説いた禪觀經典が多く譯出されており、東晉の佛陀跋陀羅が譯出した『佛說觀佛三昧海經』觀相品には「まさに塔に入りて像の眉間を觀ずべし」とあり、また觀像品には「佛像を觀ずるとは……先ず佛塔に入りて……燒香散華して佛像を供養せよ」と佛塔内において觀像をおこなうことが記されている。<sup>(10)</sup>

一方、禪三昧や觀佛三昧を説いた經典には、禪定者が經典の記す觀法をおこなうことにより、死後に兜率天の彌勒菩薩のもとに生ずることができるとしばしば説かれている。それを主題とした經典が、劉宋の孝建二年（四五五）に北涼の王族であった沮渠京聲が漢譯した『觀彌勒菩薩上生兜率天經』で、これには對應するサンスクリット本がなく、中央アジアあたりで成立したとする見方が一般的である。そこには、佛陀入滅後、弟子たちが諸功德をおさめ、塔を掃き地を塗ることを缺かさず、名香・妙花をもつて供養し、經典を讀誦すれば、命終のち兜率天の彌勒菩薩のもとに往生できると説かれている。<sup>(11)</sup> この經典に象徴されるように、北魏前期に流行した禪觀の主要なテーマのひとつが彌勒信仰であり、修行者たちは兜率天の彌勒のもとに上生することを希求して禪をおこなったと考えられる（東山一九八五、宮治一九九二）。このように禪定という修行が兜率天への往生と結びついて流行したのは、それが「修行による昇仙」という中國の傳統的な神仙思想と同種思想として受容されていたためでもあった（八木二〇〇〇）。



## 二 佛塔と天上世界

中國には佛教傳來以前から、神仙思想と結びついた臺や觀と稱する高層建築があつた。その代表的なものが、漢の武帝が甘泉宮に造營したという通天臺である。『史記』孝武本紀および封禪書は、方士の公孫卿が武帝に「僊人は樓居を好む」と説いて、通天臺（通天臺臺）を造り、そこに祭祀の道具を置き、仙人や神人の類を招来しようとしたことを記している。<sup>(12)</sup> 通天臺はその名のとおり、地上世界と天上世界をつなぐ存在として建設されたのであり、そうした高層建築を通じて地上の人びとは天上の神仙と交わることができると信じられた。そして、初期佛教において佛陀は中國固有の神仙と同格視されて受容されたことから、佛陀をまつる佛塔は神仙をまつる臺や觀と同種の建築と理解され、必然的に高層の樓閣となつた〔村田一九四〇・一九五二〕。塔は高い建物でなければならなかつたのである。

### （1）佛塔上の露盤と神仙思想

佛塔と神仙思想との結びつきを端的にあらわすのが塔頂の露盤である。露盤は塔頂部にのせる覆鉢の臺座をさすことばで、唐代以前にはしばしば相輪部分の全體を露盤あるいは承露盤と稱した。本來、インドの佛塔頂部にのせられていたのは傘蓋であつた。佛塔の傘蓋は、中國に受容されるに際して、金屬の盤をふせて幾重にもかさねたものへと變化した。それを後漢末の笮融の寺院では「銅槃」「金盤」などと呼び、やがて同じものを「露盤」「承露盤」とも稱するようになったらしい。小杉一雄（一九八〇）によれば、金屬の盤をつらねた「露盤」が後漢から南北朝時代にかけて流行したのに対し、南北朝時代の後期になると中空の輪をつらねた「相輪」が出現して次第に「露盤」にとってかわり、また用語のうえでは

「相輪」と「露盤」が混用されるようになるのだという。

前漢武帝の承露盤

もともと露盤は佛教に由来することではなく、漢の武帝が神仙をまねくために造營させた通天臺や神明臺のような高層建築の上に置かれた造形物を承露盤と呼んだことによる。甘泉宮の通天臺にあった承露盤について、『漢武故事』は次のようにいう。

上に承露盤有り、仙人掌 玉杯を擎げ、以て雲表の露を承く。<sup>13</sup>

武帝が建章宮に造營させた神明臺にも同様のものがあつたことが『廟記』に記されている。

神明臺、武帝造りて仙人を祭る處、上に承露盤有り、銅の仙人有り、掌を舒べ銅盤玉杯を捧げ、以て雲表の露を承け、露を以て玉屑に和して之を服し、以て仙道を求む。<sup>14</sup>

通天臺や神明臺の上に設けられた承露盤は、文字どおり露をうけるための銅盤で、そこに雲の表面の露をうけて、それを玉とまぜて服用することにより、神仙に近づこうとするものであつた。その外観はいささか特異で、銅の仙人が掌をさしのべて玉杯をかかげた形状をなしていた。承露盤が「承露仙人掌」と稱される所以である。<sup>15</sup>

この承露盤が佛塔と結びつけられた思想的背景について、村田治郎（一九四〇…四五頁）は、中國の初期佛教では佛陀が神仙と同格視されたため、佛塔は神仙をまつる臺と同様に高層の樓閣建築として建設され、一方で神仙をまつる臺の上にあつた承露盤を佛陀の象徴である覆鉢式塔形に置きかえることで、他の神明臺との差異を明示したのだと主張した。神仙をまつる臺とその上の承露盤との関係は、佛塔における層樓とその上の相輪部分との関係に對應する。両者は性格の類似した宗教建築と考えられていたのだから、佛塔上に置かれた造形物を承露盤と稱することに對し、當時の人びとが違和感をおぼえることはなかつたのであろう。

もちろん、友田眞理（二〇〇八）が批判するように、仙人掌と結びついた承露盤が佛塔上の傘蓋と形態的に類似してい

るかどうかは疑問があり、また両者は機能においても異なっていた。しかし、インドやガンダーラの佛塔の傘蓋は、たしかに覆鉢形の塔體をおおうことを意識してつくられたのに對し、中國で成立した樓閣式佛塔では、傘蓋は高大な樓閣の頂部に小さく金屬の盤をかさねたものへと變化し、傘蓋としての機能は失われる。それゆえに笮融の寺院のそれも傘蓋ではなく「銅槃」「金盤」などと呼ばれたのであり、高層の宗教建築上に設置した金屬の盤という理解が、やがて神仙をまつ臺上の承露盤と結びつけられていくことになる。

**曹魏明帝の承露盤** 武帝の承露盤は、漢が滅亡した後になお存在したらしい。後漢末に董卓が焼きはらった洛陽の都を再建しようとした魏の明帝は、長安から武帝の承露盤を運ばせようとした。景初元年（二三七）のことである。『魏略』に、  
是の歲、長安の諸鐘簴、駱駝、銅人、承露盤を徙す。盤折れ、銅人重く、致すべからず、霸城に留む。<sup>15</sup>

というように、はるばる長安から運ばせようとした承露盤は、途中で折損して洛陽まで到着することはなかった。やむをえず、明帝は新たに承露盤を鑄造し、洛陽の芳林園にたてさせたのである。明帝がつくらせた承露盤の構造は、武帝のそれとは異なっていたらしい。その外觀は曹植「承露盤頌」に詳しい。

明帝 承露盤を鑄す。莖長十二丈、大いさ十圍、上盤は徑四尺、下盤は徑五尺あり。銅龍其の根を繞り、龍の身の長一丈、背に兩子を負う。<sup>17</sup>

明帝の鑄造させた承露盤は、三〇メートルちかくある長大な柱を軸とし、直徑一メートル前後の盤を上下にかさねたもので、二匹の子龍を背負った銅製の龍が柱の根もとにからみついていた。その威容を、魏の田丘儉「承露盤銘」は、  
下に蛟龍有り、偃蹇として虬紛る。<sup>18</sup>上に層盤有り、彼の青雲より厲し。<sup>19</sup>脩莖擢擢として、高きこと及ぶべからず。仙掌岩岩として、零露是れ集まる。<sup>20</sup>

とたたえている。下に龍がからみつ、上に層狀にかさなった盤があったという表現は、曹植「承露盤頌」の記載と共通

している。長い柱は雲よりたかくぬきんでて、そこに甘露が降りそそいだという。長い柱に層狀の盤をつらねた明帝の承露盤は、仙人が玉杯をかけた承露仙人掌とは異なり、むしろ佛塔上の傘蓋にちかい外觀を呈している。

これらの描寫によるかぎり、明帝の承露盤は臺や樓閣の上に置かれたものではなく、獨立した造形物であつたらしい。しかし、それでもかなり長大な承露盤であつたことは確かである。田丘儉は、先にみた銘とは別に「承露盤賦」をつくり「上は辰極を際め、下は九原に通ず」<sup>(19)</sup>と、明帝の承露盤が天と地をつなぐかのようにそびえていたことを述べている。それが當時の人びとの考え方を代表しているかどうかはともかく、武帝の造營した通天臺と同じように、天と地をつなぐ軸として承露盤をとらえる言説があつたことは事實である。後述するように、佛塔は地上世界と天上世界とを結ぶ存在と理解されており、こうした共通性が佛塔と承露盤との融合を容易にしたのかもしれない。

**佛塔上の露盤** 曹魏の明帝が鑄造させた承露盤について、田丘儉「承露盤銘」はその高くそびえたさまを「仙人掌」と表現していた。多分に詩的表現であるとはいえ、明帝の承露盤はすでに承露仙人掌のかたちをとつていなかったにもかかわらず、依然として前代の仙人掌が意識されていたのである。承露盤といえば當時の知識人なら誰もが仙人掌ということばを連想するほどに、武帝の承露仙人掌という存在が、人びとの意識のなかに強烈な印象としてきざみこまれていた。そして佛塔の露盤も、外觀上は「承露仙人掌」とは斷絶がありながら、しばしば仙人掌と比較された。

五層浮圖一所有り、地を去ること五十丈、僊掌虛を凌ぎ、鐸を雲表に垂る<sup>(20)</sup>（『洛陽伽藍記』卷一 瑤光寺）

塔は仙掌の如く、樓は鳳皇に疑たり<sup>(21)</sup>（梁簡文帝「相宮寺碑」）

儀鳳 靈鳥と異なり、金盤 仙掌に代う……煙霞時に出没し、神仙乍ちに來往す<sup>(22)</sup>（梁王臺卿「和望同泰寺浮圖詩」）

このように、南北朝時代においては、塔上の露盤あるいは塔そのものが「僊掌」「仙掌」と呼ばれて仙人掌になぞらえられ、そこは神仙の來往するところと考えられたのである。明帝の承露盤は、たしかに佛塔の傘蓋にちかい形狀を呈してい

た。しかし、外觀がどれほど類似しているかは、さほど重要ではなかったにちがいない。武帝が神仙をまねく臺の上に承露仙人掌をつくらせた故事は、南北朝時代にもひろく知られており、そうした由來をもつ「承露盤」「仙掌」が佛塔上に存在することこそが重要であった。

佛塔の傘蓋をいつから露盤と稱するようになったのか、その嚴密な時期を確定することは難しい。小杉（一九八〇）は、『十二因緣經』（『法苑珠林』卷三七所引）に塔上の「露盤」<sup>(23)</sup>の數が論じられていることから、それが後漢の安世高譯であることが確かならば、笮融の寺院建立よりはやく二世紀の中頃に露盤の語が用いられていたことになると指摘した。それに對し、友田（二〇〇八）はこれを安世高の譯出とは認めず、佛塔の部分名稱としての露盤の用例は、廬山の慧遠に師事した宗炳（三七五～四四三）の「明佛論」（『弘明集』卷二）が初出だとする。「明佛論」は次のようにいう。

道人澄公は石勒・虎の世に仁聖たり。虎に謂いて曰く、臨菑城中に古の阿餘王寺の處有り、猶お形像と承露盤有りて、  
深林巨樹の下、地に入ること二十丈に在りと。虎の使者、圖に依り陷（搜）<sup>(24)</sup>し求め、皆な言の如く得たり。

佛圖澄が後趙の石虎に對し、臨淄の阿育王寺の故處に佛像と承露盤が埋まっていると説き、使者が圖にもとづいてさがしたところ、果たしてそのとおりであったという説話である。この話は、六世紀初頭に成立した梁の慧皎『高僧傳』の竺佛圖澄傳にも載録され、石虎が鄴の舊塔を修造した際に、佛圖澄の言にもとづいて臨淄の阿育王塔址から「承露盤及佛像」<sup>(25)</sup>を掘りだしたことを述べている。また、同じ『高僧傳』の釋道安傳には、道安が建立した檀溪寺に涼州刺史の楊弘忠なる人物が銅一萬斤をもって「承露盤」をつくらせようとした話がある。<sup>(26)</sup>一方、北魏の酈道元『水經注』穀水注は、洛陽の永寧寺九重塔について、

九層浮圖を作るに、浮圖の下基は、方一十四丈、金露曄より下、地に至るまで四十九丈あり。<sup>(27)</sup>

と塔上に「金露曄」があったことを記している。東魏の楊街之『洛陽伽藍記』は同じ永寧寺塔について、



刹上に金の寶瓶有り、二十五石を容る。寶瓶の下に承露金盤一十一重有り、周匝皆な金鐸を垂る。<sup>(28)</sup>

と表現し、塔頂には「承露金盤」の上に「金寶瓶」があったと述べている。このようにみると、「梁時代以前の文獻はいずれも承露盤などと明記している」という小杉(一九八〇・八一頁)の指摘は、やや精確さを缺いており、成立年代に議論のある『十二因緣經』を除けばふり用例はない。「明佛論」や『高僧傳』がそれ以前に成立した諸書に依據して記されているとしても、佛圖澄の説話が四世紀前半、道安の説話が四世紀後半の出來事を題材としており、四世紀までしかさかのぼりえない。つまり、佛塔における露盤という呼稱の出現は、西晉以前にさかのぼる可能性があるにせよ、それが定着するのは東晉から南北朝時代にかけて、おおよそ四・五世紀と考えてよからう。

友田(二〇〇八)は、宗炳「明佛論」を佛塔における露盤の名稱の初出としたうえで、佛教界の側が主體的に「承露盤」という語を使用しはじめたと推定した。雲表の露を玉屑とまぜて服用しようとした漢代とは異なり、魏晉南北朝時代の承露盤は露をうける必要性を失って、甘露が降りそぐ場であること、すなわち爲政者の徳をしめす祥瑞が発現する場となることが期待されたのだという。これは、佛塔と承露盤との融合を、佛教と王權との接近から説明しようとしたもので、従來の研究に缺落していた新たな視點を提供した。ただ、確實な文獻上の初出が「明佛論」であるとしても、佛塔に露盤の語を採用したのが宗炳らの發案であつたと斷定できる材料はなく、それを根據に王權との關係を議論できるほど、成立の時期や経緯が明確になっているとはいえない。

それに、甘露は祥瑞であると同時に、佛教においても重要な役割を擔っていた。佛典において、甘露は不死を意味する梵語 amrita の譯語で、神がみが用いる不死の藥として登場する。<sup>(29)</sup> また、佛菩薩のすぐれた教えは『妙法蓮華經(法華經)』觀世音菩薩普門品に「甘露の法雨を澍ぎ、煩惱の焰を滅除す」<sup>(30)</sup>と説くように、この世をうるおす甘露にたとえられた。さらに、菩薩が第十地の位に入るとき、諸佛が甘露の法水をその頭上にそそいだことから、第十地の菩薩は「甘露灌頂」と

稱された<sup>③①</sup>。甘露灌頂は、釋尊の誕生に際して梵天、帝釋天、四天王らがあらわれて祝福し、二龍王（あるいは九龍）が淨水をそそいだ灌水のイメージとつながり、またそれは修行者がうける灌頂ともかさねられていくことになる。甘露は、露盤を介して佛塔上に降りそそぐ。甘露のもつ不死のイメージは、當時さかんに信仰された兜率天への往生とかさなつて、塔を禮拜する在俗の信者にとつても理解しやすいものであった。同時に、甘露は灌頂と結びつくものであり、佛塔において禪の修行をおこなう僧侶らは、菩薩が灌頂をうける場面を自らにかさねながら觀法を實踐したのである<sup>③②</sup>。四～五世紀における多數の禪觀經典の譯出に象徴される禪觀の流行と、佛塔とを結びつけたのは、あるいは露盤や甘露のもつ不死や灌頂のイメージであつたかもしれない。

## （2）佛塔上の須彌山と昇天思想

中國初期の木塔は現存しないため、それらがいかなる世界觀にもとづいて造營されたのかを、具體的な資料にもとづいて解釋することは難しい。しかし、先にみた北魏寺院址の發掘調査によつて、その佛塔内部が、塑像と壁畫で莊嚴した同時期の敦煌や河西地域の石窟寺院と類似していたことが判明している。當該期の木塔と石窟の中心柱とは、共通する思想のもとに造營されていたと考えてよい。とりわけ雲岡石窟の中心柱窟にみられる塔柱は、同時期の木造の樓閣式佛塔を寫實的に模したものであるため、當該期の塔の思想を究明する手がかりとなる。雲岡石窟を代表する中心柱窟は、四八〇年代から四九〇年代初めに造營された第一洞・第二洞と第六洞である〔水野・長廣一九五二・一九五五a〕（圖7）。

**塔柱の昇天思想** 雲岡石窟の東端に位置する第一洞と第二洞は、一對で造營された雙窟の形式をとり、石窟の構造や彫刻の内容なども近似している。いずれも南に開口する石窟の中央やや奥に、塔をかたどつた巨大な方柱を配した構成となっている。第一洞は幅八・五メートル、奥行一〇メートルの平面長方形の窟内に、高さ五・六メートルの中心柱を置く。中

心柱は一邊およそ四・八メートルの大きな基壇上に屋根を二層にかさねた木造の塔をあらわし、下層は獸形の斗拱がささえる寫實的な瓦葺屋根につくり、上層は屋根形のかわりに天蓋を載せる。下層塔身は四面にそれぞれ尖拱龕をあらわして坐佛を配し、上層塔身はそれぞれ楣拱龕を置いて南面には坐佛、東西面には交脚像を主尊とした三尊像を配する。上層の天蓋の上は、波状のひだを幾重にもかさねて須彌山の山肌を表現し、須彌山が塔と石窟天井とをつないでいる。須彌山は各面に二頭ずつ計八頭の龍がからみあい、蓮華がうかび飛天が舞う天上世界へとつながっている。

これと對をなす第二洞は、幅八・二メートル、奥行一〇・二メートルの窟内に、高さ五・六メートルの塔柱を配した同規模の石窟である。中心柱の形状は、第一洞とやや異なつて大きな基壇がなく、三重塔をかたどっている。三層それぞれを瓦葺屋根につくつて斗拱・柱・垂木などをあらわし、塔身は各層の各面を三間にわけて尖拱龕と楣拱龕を交互に配している。その塔頂は、第三層の瓦屋根の上を、蓮華紋で裝飾した方形の寶蓋がおおう。さらに、寶蓋の上にはやはり交龍の盤踞する須彌山があらわされ、須彌山をつうじて飛天と大蓮華のうかぶ天上世界へと昇つていく構造となっている。

中央石窟群の東よりに位置する第六洞は、第一・第二洞にくらべて規模が大きく、ほぼ方形の平面を呈する窟内中央に、高さ一四メートル餘、一邊七・三〇七・九メートルの方柱を配する。方柱は上下二層からなり、下層は瓦葺屋根と垂木を表現した屋根形を四隅の細い方柱が支持する構造で、上層は九重塔をかたどった四本の柱が方形の天蓋をささえている。下層の塔身は四面に大きな楣拱龕と尖拱龕をかさねた複合龕を置き、その本尊は南を坐佛、西を倚坐佛、北を二佛竝坐、東を交脚菩薩とし、龕の内外を佛傳圖や供養天などの彫刻で埋めつくしている。上層は大きな舉身光を背にした佛立像を互いに背中あわせで配し、それぞれの脇侍菩薩は本尊から離れて四隅の九重塔の旁らにあつて三尊の形式をとっている。上層をおおう天蓋は、框を區切つて禽獸をならべ、三角垂飾と垂幕を垂下させている。その上は、格天井ふうにつくられ、そこに日月をかかげた多面多臂神像や飛天、蓮華があらわされている。

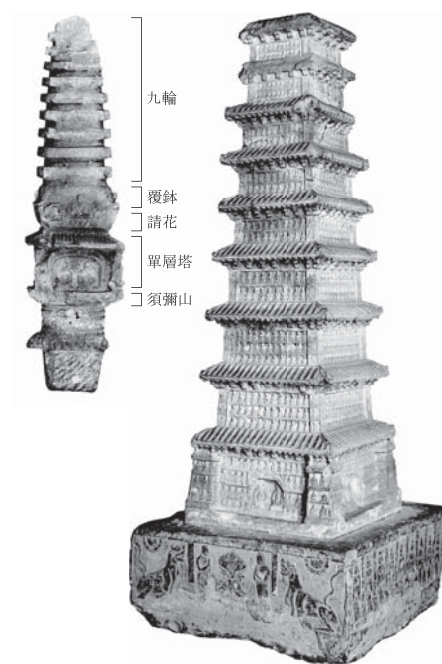
佛塔の中國的變容



雲岡石窟第2洞 中心柱南面



雲岡石窟第1洞 中心柱南面



北魏天安元年石塔と相輪



雲岡石窟第6洞 中心柱東面實測圖

圖7 5世紀の石窟寺院塔柱と石塔



第一洞と第二洞は、塔柱の上に置かれた須彌山をつうじて、飛天と蓮華の象徴する天上世界へとつながる構造である。

中心柱上の須彌山は、雲岡石窟では北魏の洛陽遷都後に開鑿されたと考えられる第三九洞に例があり、また隋代に造営された敦煌莫高窟第三〇三窟にもあることから、その後百年にわたってこうした思想が継承されたことが確認できる。それに對し、第六洞では、二層の塔柱の上は天蓋を介して直接に石窟天井とつながっている。塔柱上の天蓋にあらわされた禽獸は地上に實在する動物ではなく、靈獸や靈鳥の類と考えたほうがよい。これらと同種の靈獸・靈鳥は、山西省大同市の沙嶺七號墓〔大同市考古研究所二〇〇六〕の壁畫にみるように、しばしば北魏墓の裝飾にも登場する。沙嶺七號墓において、これらの禽獸列は墓室側壁の最上層に描かれていた。墓室の側壁は地上世界を、天井は天上世界をあらわしたことが壁畫の内容からわかるから、この種の禽獸が地上世界と天上世界との間に位置づけられる存在であったことが知られる。第六洞の天井は、木造建築を模倣した格天井につくられているけれども、そこには天上世界を象徴する神像・飛天・蓮華などがあらわされている。須彌山はなくとも、やはり塔柱が地上世界と天上世界とをつないでいた。

佛塔と須彌山があらわす天地軸 塔が地上と天上をつなぐ存在であったというのは、石窟寺院の塔柱に限ったことではない。それを明確にしめすのが、北魏天安元年（四六六）に曹天度がつくらせた九層石塔である（圖7）。この石塔は、もと山西省朔州崇福寺彌陀殿にあり、日中戦争期に日本へ運ばれたのが、戦後になって臺灣に戻されたもので、崇福寺にはそれと組みあう塔頂の相輪部分のみが残されている。臺北の國立歷史博物館にある石塔本體は、造像銘と供養僧・供養者像などを刻んだ大きな臺座上に九重塔を置き、その塔身は千佛龕によって埋めつくされ、初層のみ四面にやや大型の龕を開いて二佛竝坐像や交脚菩薩像などを配している。これらの彫刻について李靜傑（二〇〇三）は、二佛竝坐像（釋迦・多寶佛）・交脚菩薩像（彌勒菩薩）・千佛を中心に構成されることから、二佛竝坐像は『法華經』を象徴しており、交脚像と千佛像は『法華經』普賢菩薩勸發品が説く、この經典を受持讀誦するものが命終のち千佛に救済され兜率天の彌勒菩薩の



もとに往生できるという主題をあらわしたのだと主張した。それを裏づけるように、崇福寺彌陀殿に残された相輪部分は、その基部に須彌山らしき山嶽をあらわし、山嶽上には二佛竝坐像などを配した單層の方形塔が建ち、その瓦葺屋根の上には大きな覆鉢があつて九重の相輪を支えている〔朔州崇福寺文物保管所編二〇〇九〕。すなわち九重塔の上が須彌山世界で、山上にまた單層塔が出現するという構造である。その單層塔の屋根上にある覆鉢に、合掌する化生童子が上半身をあらわしているのは、まさに須彌山の上にある兜率天への往生を化生として表現したものと推測される。つまりこの石塔は、塔をつうじて須彌山の上方にある兜率天へと昇っていくようすを視覺的にあらわしたものと考えてよからう。

須彌山は世界の中心にあつたという巨大な山で、地上世界と天上世界とを結ぶ宇宙軸と理解されていた。隋の闍那崛多らが譯した『起世經』闍浮洲品のなかで、須彌山は高さ八萬四千由旬、その半ばに四天王の住む宮殿があり、山上には帝釋天の居處たる三十三天宮があつて、その倍の高さを上げば夜摩天、さらに倍の高さを上げば兜率天にいたると説かれている。一方、未來世にあらわれて世界を救済するという彌勒菩薩は、現世には兜率天上の宮殿に住まい、神がみに說法していると信じられた。兜率天の彌勒菩薩のもとへの往生を願う彌勒上生信仰は中央アジアで發達し、ガンダーラやカーピシーなどの彫刻では兜率天上の彌勒はしばしば交脚像としてあらわされた〔宮治一九九二〕。それが中國に傳來し、北涼および北魏の造像においては交脚坐が彌勒菩薩を特徴づける坐勢として定着する〔石松一九八八〕。そうしたなかで、中國においても彌勒菩薩のいる兜率天への往生を願う上生信仰が流行していった。

**中國思想との融合** 北魏佛像の造像銘にはしばしば「上生兜率」「託生西方無量壽佛國」「神生淨土」などの願文がみえ、死者が兜率天や西方淨土に往生することが祈願された〔佐藤一九九八〕。「梁安寺釋迦文佛像銘」〔藝文類聚〕卷七七に「仰福靈祇、上生兜率」の願文がみえるのはその好例で、彌勒菩薩のいる兜率天は、當時の人びとが思いえがく淨土のひとつであった。興味深いのは、そうした佛國土や淨土への往生とならんで「神昇紫微之宮」といった願文がみえ、昇天して天

帝の居處たる紫微宮へおもむくという中國固有の他界觀が混淆していることである。それはおそらく、須彌山上の兜率天への往生という上生信仰が、天上の不死の世界にいたる中國固有の昇天思想と結びつけられた結果であろう。

須彌山と同様に、世界の中心にあつて天地をつなぐと信じられた靈山が、中國にも存在した。漢代に昇仙思想とかかわつて信仰を集めた崑崙山である。緯書のひとつとされる『河圖括地象』に、

崑崙山は柱たり、氣上りて天に通ず、崑崙なる者は地の中なり。<sup>(35)</sup>

というように、崑崙山は天地をつなぐ柱で、大地の中心であると考えられていた。また、『山海經』西山經に、

西南四百里を崑崙の丘と曰う、是れ實に帝の下都なり。<sup>(36)</sup>

とあつて、崑崙山は地上に置かれた天帝の下都で、そのはるか上方が天帝の居處であると理解されたのである。これについて、『淮南子』地形訓は次のようにいう。

崑崙の邱、或し上ること之に倍すれば、是れ涼風の山と謂い、之に登れば不死なり。或し上ること之に倍すれば、是を縣圃と謂い、之に登れば乃ち靈なり、能く風雨を使う。或し上ること之に倍すれば、乃ち維れ上天にして、之に登れば乃ち神なり、是れ太帝の居と謂う。<sup>(37)</sup>

崑崙山の中腹にある涼風の山に登ると不死となり、山頂の縣圃に登れば靈となり、そこから上天へといったれば神となり、そこは天帝の居處だというのである。崑崙山の直上が天帝の居處であり、崑崙山は地上と天上とをつなぐ役割を果たしていた〔曾布川一九八一〕。こうした關係は、須彌山とその上方にある彌勒菩薩の兜率天との關係に投影される。兜率天への往生という思想は、崑崙山への昇仙という觀念をもつていた中國人にとって、受け容れやすいものであったにちがいない。佛國土や淨土への往生という佛教思想は、中國の傳統的な昇天・昇仙の思想とかさなりながら受容されていた。そして、それを視覺的にあらわす裝置が、須彌山と結びついた佛塔だったのである。

## おわりに

後漢末に笮融が建立した寺院がそうであったように、中國の初期佛教寺院において、伽藍の中心となる建物は塔であった。五世紀後葉の雲岡石窟西部臺上寺院址は、塔の周圍を僧房がとりかこむ構造で、ガンダーラで成立した塔と方形僧院との組みあわせが、中國佛寺の伽藍配置に繼承されていたことをものがたる。北魏代には西域から傳來した塔と方形僧院とを組みあわせた配置がある一方で、方山思遠佛寺や洛陽永寧寺のように塔と佛殿が南北にならぶ伽藍配置も存在した。四〇五世紀には塔のほかに佛殿・講堂・禪房などを設ける寺院が存在したことが文獻の記載からわかり〔宿白一九九七〕、この時期にみられた多様な伽藍配置のなかで、塔と佛殿が南北にならぶものが次第に定着していったと考えられる。

佛教東漸にともなう佛塔の構造變化をみると、覆鉢形の塔身をもつインドの佛塔は、中國に傳來するにおよんで大きく變容し、高大な樓閣建築の頂部に小さく覆鉢式塔をのせるかたちとなった。このような樓閣式佛塔の成立にあたっては、インドやガンダーラにおける佛教建築の高層化が影響をおよぼした可能性はあるものの、むしろ中國が佛教を受容するに際して、佛陀と神仙を同格視したことにより、佛塔が神仙をまねく臺に類する建造物と理解されたことが、思想のうえで大きな影響をあたえたと考えられる。

中國の樓閣式佛塔が神仙思想の影響のもとに出現したことは、露盤という佛塔の部分名稱からもうかがえる。露盤とは佛教に由來することはではなく、神仙をまねく臺の上に設けられた承露盤に由來する用語だからである。南北朝時代にあつても、塔利あるいは塔そのものがしばしば承露の仙人掌になぞえられ、佛塔の上はまさに神仙の往來するところと考えられた。雲岡石窟や敦煌莫高窟の中心柱窟にみるように、當該期の佛塔はしばしば須彌山と結びつけられた。それは

佛塔と須彌山が天地をつなぐ軸としての役割を共有していたためであり、塔内において禪觀を實踐し、あるいは塔を供養し、禮拜することで、須彌山を介して兜率天の彌勒菩薩のもとへ往生することが期待された。佛塔は地上世界と天上世界をつないで、昇天・昇仙を具現化した装置として、修行者や在俗信者の信仰を集めていったのである。

ところで、インドの佛塔は須彌山と共通したイメージで語られることがあり、また佛塔上の平頭（ハルミカー）の形態を須彌山と結びつける説も存在する（杉本一九八四）。また、インド佛塔の覆鉢内部に木柱やパイプ孔を貫通させた例があるのは、天地をつなぐ宇宙軸を意識したものと考えられている（宮治一九九九）。これらの説のなかには、當否がさだかではないものが含まれ、なお検証が必要であるとはいえ、天地をつなぐ柱としての佛塔の概念や、佛塔と須彌山との結びつきは、中國で新たに創出されたのではなく、インドにも同様の思想が存在した可能性がある。そうであるならば、中國において佛塔が神仙をまつる臺と同種の宗教建築として受容されたのは、神仙と佛陀が同格視されたためだけではない。佛塔がもともと有していた宇宙軸としての性格が、武帝の通天臺などと共通していたために、両者は同格視されていたと考えられる。そして、そこにやはり同じ性格をもつ須彌山が結合したのは、必然というべきであった。

一方、宮治昭（一九九二・一九九九）によれば、インド佛塔上の傘蓋は聖樹信仰とかかわり、塔内奥に安置された舍利の信仰と結びついて、それぞれ「生」と「死」を象徴したのだという。中國に傳來するにおよんで、佛塔と聖樹信仰との關係性は明確でなくなるものの、それでも「生」と「死」のイメージは依然として存在した。中國で變容をとげた佛塔は、天地をつないで地上の人びとを神がみの住む天上世界へいたらしめ、また塔上に神仙や甘露と結びついた露盤を置くことで、人びとを再生や不死の世界へといざなった。塔内の舍利が象徴するように、佛塔は佛陀のために造立され、佛塔を禮拜する行爲は佛陀を禮拜することにつながる。天と地をつなぐ佛塔という装置をつうじて天上世界におもむくことは、佛塔が象徴する佛陀を供養し、禮拜することによってはじめて可能となったのである。

## 註

- (1) 本研究の概要は「中國初期佛塔にみる異文化共生」(岡本隆司編『異文化共生學』の構築——異文化の接觸・交渉・共存をめぐる總合的研究——)平成二四年度京都府立大學重點戰略研究費研究成果報告書、二〇一三年)に記した。
- (2) 『後漢書』楚王英傳「楚王誦黃老之微言、尙浮屠之仁祠。」
- (3) 『後漢書』桓帝紀に「延熹九年七月、庚午、祠黃老於濯龍宮。」とあり、その論に『東觀漢記』を引いて「桓帝好音樂、善琴笙。飾芳林而考濯龍之宮、設華蓋以祠浮圖・老子。」という。
- (4) 『歷代三寶記』卷四に「(明帝)至永平七年夜、夢金人身長丈六。項佩日輪飛空而至。光明赫奕照於殿庭。且集群臣令占所夢。通人傅毅進奉對云、臣聞西方有神、名佛、陛下所見將必是乎。帝以爲然、欣感靈瑞詔遣使者……王遵等一十四人、往適天竺、於月支國遇攝摩騰、寫得佛經四十二章并獲畫像。載以白馬還達雒陽、因起伽藍名曰馬寺。」(『大正藏』卷四九、四九頁b)とあり、同様の説は『洛陽伽藍記』卷五(『大正藏』卷五一、一〇一四頁b)などにもみえる。
- (5) 『三國志』吳書・劉繇傳「笮融者、丹楊人、初聚衆數百、往依徐州牧陶謙。……大起浮圖祠、以銅爲人、黃金塗身、衣以錦采、垂銅槃九重、下爲重樓閣道、可容三千餘人。」
- (6) 『後漢書』陶謙傳「同郡人笮融……大起浮屠寺、上鑿金盤、下爲重樓、又堂閣周回、可容三千許人、作黃金塗像、衣以錦綵。」
- (7) 『漢書』霍光傳に「發長安廚三太牢具祠閣室中」とあり、その顔師古注に「如淳曰……閣室、閣道之有室者」という。
- (8) 『魏書』釋老志に「魏明帝曾欲壞宮西佛圖。外國沙門乃金盤盛水、置於殿前、以佛舍利投之於水、乃有五色光起。於是帝歎曰、自非靈異、安得爾乎。遂徙於道東、爲作周圍百間。佛圖故處、鑿爲濛汜池、種芙蓉於中。」という。曹魏明帝が塔を移築させた理由について、南北朝時代の末に偽作された『漢法本內傳』(『集神州三寶感通錄』振旦神州
- 佛舍利感通序所引)は「魏明帝洛城中、本有三寺。其一在宮之西。每繫幡利頭、輒斥見宮內。帝患之、將毀除壞。」(『大正藏』卷五二、四一〇頁b)と、塔利に幡をむすぶ際に宮内がかがいみえるのを明帝が嫌ったためとしている。
- (9) 『洛陽伽藍記』卷一「胡統寺、太后從姑所立也。入道爲尼、遂居此寺。在永寧南一里許。寶塔五重、金刹高聳、洞房周匝、對戶交疎、朱柱素壁、甚爲佳麗。」(『大正藏』卷五一、一〇〇四頁a)
- (10) 『佛說觀佛三昧海經』觀相品に「應當入塔觀像眉間」とあり、觀像品に「觀佛像者……先入佛塔……燒香散華供養佛像」という(『大正藏』卷一五、六五五頁b、六九〇頁c)。
- (11) 『佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經』に「佛滅度後我諸弟子、若有精勤修諸功德威儀不缺掃塔塗地、以眾名香妙花供養行眾三昧深入正受讀誦經典、如是等人應當至心、雖不斷結如得六通、應當繫念念佛形像稱彌勒名、如是等輩若一念頃受八戒齋、修諸淨業發弘誓願、命終之後譬如壯士屈申臂頃、即得往生兜率陀天」(『大正藏』卷一四、四二〇頁a)という。
- (12) 『史記』孝武本紀に「公孫卿曰……僊人好樓居。……乃作通天臺、置祠具其下、將招來僊神人之屬。」とあり、『史記』封禪書はこれを「通天臺」につくる。
- (13) 『三輔黃圖』卷五・臺榭・通天臺「(漢武故事曰)上有承露盤、仙人掌擎玉杯、以承雲表之露。」
- (14) 『三輔黃圖』卷三・建章宮「廟記曰、神明臺、武帝造、祭仙人處、上有承露盤、有銅仙人、舒掌捧銅盤玉杯、以承雲表之露、以露和玉屑服之、以求仙道。」
- (15) 『史記』封禪書「其後則又作柏梁、銅柱、承露仙人掌之屬矣。」
- (16) 『三國志』魏書・明帝紀・景初元年條の裴松之注に「魏略曰、是歲、徙長安諸鐘簋、駱駝、銅人、承露盤。盤折、銅人重不可致、留于霸城。」という。



- (17) 曹植「承露盤頌」(『藝文類聚』卷九八)に「明帝鑄承露盤、莖長十二丈、大十圍、上盤徑四尺、下盤徑五尺、銅龍繞其根、龍身長一丈、背負兩子」という。
- (18) 母丘儉「承露盤銘」(『藝文類聚』卷七三)に「下有蛟龍、偃蹇虬紛。上有層盤、厲彼青雲。脩莖擢擢、高弗可及。仙人掌岌岌、零露是集。」という。
- (19) 母丘儉「承露盤賦」(『藝文類聚』卷七三)に「上際辰極、下通九原。仙人掌掌、既平且安。」という。
- (20) 『洛陽伽藍記』卷一・城内・瑤光寺に「有五層浮圖一所、去地五十丈、僊掌凌虛、鐸垂雲表」(『大正藏』卷五一、一〇〇三頁a)とある。
- (21) 梁簡文帝「相宮寺碑」(『藝文類聚』卷七六內典)に「塔如仙人掌、樓疑鳳皇」という。
- (22) 梁王臺卿「和望同泰寺浮圖詩」(『藝文類聚』卷七六內典)に「儀鳳異靈鳥、金盤代仙掌……煙霞時出沒、神仙乍來往」という。
- (23) 『法苑珠林』卷三七「又十二因緣經云。有八人得起塔。一如來。二菩薩。三緣覺。四羅漢。五那含。六斯陀含。七須陀洹。八輪王。若輪王已下起塔安一露槃。見之不得禮。以非聖塔故。初果二露槃。乃至如來安八露槃。八槃已上並是佛塔。」(『大正藏』卷五三、五八〇頁a)
- (24) 宗炳「明佛論」(『弘明集』卷二)に「道人澄公仁聖於石勒虎之世、謂虎曰、臨菑城中有古阿餘王寺處、猶有形像承露盤、在深林巨樹之下、入地二十丈、虎使者依圖陷求皆如言得」(『大正藏』卷五二、一二頁c)とある。
- (25) 『高僧傳』卷九・竺佛圖澄傳「虎於臨漳修治舊塔少承露盤。澄曰、臨淄城內有古阿育王塔、地中有承露盤及佛像、其上林木茂盛、可掘取之。即畫圖與使、依言掘取、果得盤像。」(『大正藏』卷五〇、三八五頁b)
- (26) 『高僧傳』卷五・釋道安傳「安以白馬寺狹、乃更立寺名曰檀溪。即清河張殷宅也。大富長者竝加贊助。建塔五層起房四百。涼州刺史楊弘忠送銅萬斤、擬爲承露盤。安曰、露盤已訖汰公營造、欲迴此銅鑄像事可然乎。忠欣而敬諾。」(『大正藏』卷五〇、三五二頁b)
- (27) 『水經注』穀水注「永寧寺、熙平中始創也。作九層浮圖、浮圖下基、方一十四丈、自金露杆下至地四十九丈。」
- (28) 『洛陽伽藍記』卷一・永寧寺「利上有金寶瓶、容二十五石。寶瓶下有承露金盤三十(二十一)重、周匝皆垂金鐸」(『大正藏』卷五一、一〇〇〇頁a)
- (29) 例えば『大般涅槃經』如來性品には「若有能來灌我頂者、半國之封此言不虛、呪術所致三十三天上妙甘露不死之藥、亦當共分而服食之」あるいは「諸臣食已即共白王、快哉大師、有是甘露不死之藥」(『大正藏』卷一一、四〇〇頁ab)とある。
- (30) 『妙法蓮華經』觀世音菩薩普門品「澍甘露法雨、滅除煩惱焰。」(『大正藏』卷九、五八頁a)
- (31) 『佛說無量壽經』卷上「或聞佛聲、或聞法聲、或聞僧聲。……乃至甘露灌頂、眾妙法聲、如是等聲、稱其所聞、歡喜無量。」(『大正藏』卷一一、二七一頁b)などにもみる「甘露灌頂」がその例である。
- (32) 『禪祕要法經』卷中には「若佛滅度後、比丘比丘尼、優婆塞優婆夷、聞此甘露灌頂聖法、能攝諸根、至心繫念、諦觀身分、心不分散、斂心使住、經須臾間、此人命終、得生天上」(『大正藏』卷一五、二五四頁c)と、「甘露灌頂聖法」にもとづき「至心繫念」すれば死後に天上に生まれることができると説かれている。
- (33) 『妙法蓮華經』普賢菩薩勸發品「若有人受持讀誦、解其義趣、是人命終、爲千佛授手、令不恐怖、不墮惡趣、即往兜率天上彌勒菩薩所。」(『大正藏』卷九、六一頁c)
- (34) 『起世經』閼浮洲品「須彌山半、高四萬二千由旬、有四大天王所居宮殿。須彌山上、有三十三天宮殿、帝釋所居。三十三天已上一倍、有夜摩諸天所居宮殿。夜摩天上、又更一倍、有兜率陀天所居宮殿。兜率天上、又更一倍、有化樂諸天所居宮殿。化樂天上、又更一倍、有他化自在諸天宮殿。他化天上、又更一倍、有梵身諸天所居宮殿。」(『大正藏』

卷一、三二一頁a)

(35) 『山海經』西山經「西南四百里、曰昆侖之丘、是實帝之下都。」

(36) 『河圖括地象』(『太平御覽』卷三六所引)「崑崙山爲柱、氣上通天、崑崙者地之中也。」

(37) 『淮南子』地形訓「崑崙之邱、或上倍之、是謂涼風之山、登之而不死、或上倍之、是謂縣圃、登之乃靈、能使風雨、或上倍之、乃維上天、登之乃神、是謂太帝之居。」

# 參考文獻

石松日奈子 一九八八 「中國交脚菩薩像考」『佛教藝術』第一七八號

小野玄妙 一九一七 『佛教美術概論』丙午出版社

岡村秀典編 二〇〇六 『雲岡石窟』遺物篇 京都大學人文科學研究所

岡村秀典・向井佑介編 二〇〇七 「北魏方山永固陵の研究」『東方學報』京都第八〇冊

賀雲翱・阮榮春・劉春文・山田明爾・木田知生・入澤崇 一九九三 『佛教初傳南方之路文物圖錄』文物出版社

桑山正進 一九七四 「タキシラ佛寺の伽藍構成」『東方學報』京都第四六冊

桑山正進 一九九〇 「カーピシーガンダーラ史研究」京都大學人文科學研究所

小杉一雄 一九八〇 「露盤及び相輪」『中國佛教美術史の研究』新樹社

朔州崇福寺文物保管所編 二〇〇九 『朔州崇福寺藏書精選』文物出版社

佐藤智水 一九九八 『北魏佛教史論考』岡山大學文學部研究叢書一五

朱 岩石 二〇〇六 「鄭城遺跡趙彭城東魏北齊佛寺跡の調査と發掘」『歴史と文化』第四〇號 東北學院大學學術研究所

杉本卓洲 一九八四 『インド佛塔の研究——佛塔崇拜の生成と基盤——』平樂寺書店

關野 貞 一九二〇 「印度の佛教藝術に就いて(西遊雜信四)」『建築雜誌』第三四輯第四〇〇號

關野 貞 一九二二 「遼東の冢」『建築雜誌』第三六輯第四二七號

陝西周原考古隊 一九七九 「陝西岐山鳳雛村西周建築基址發掘簡報」『文物』第一〇期

曾布川寬 一九八一 『崑崙山への昇仙』中央公論社

曾布川寬・岡田健編 二〇〇〇 『世界美術大全集』東洋編 第三卷 小學館

高田 修 一九六七 「觀佛・觀像と造像」『佛像の起源』岩波書店

大同市博物館 二〇〇七 「大同北魏思遠佛寺遺址發掘報告」『文物』第四期

中國社會科學院考古研究所 一九九六 「北魏洛陽永寧寺」中國大百科全書出版社

中國社會科學院考古研究所・河北省文物研究所鄴城考古隊 二〇〇三 「河北臨漳縣鄴城遺址東魏北齊佛寺塔基的發現與發掘」『考古』第一〇期

張 慶捷・江 偉偉 二〇一一 「山西大同雲岡石窟窟頂北魏寺廟遺址」『中國考古新發現 年度記錄二〇一〇』中國文物報社

張慶捷・李白軍・江偉偉 二〇一一 「山西雲岡石窟窟頂北魏寺廟遺址」『二〇一〇中國重要考古發現』文物出版社

塚本善隆 一九六八 『中國佛教通史』第一卷 鈴木學術財團

友田眞理 二〇〇八 「中國初期佛塔における露盤の存在意義について」『奈良美術研究』第七號 早稻田大學奈良美術研究所

濱田青陵 一九三三 「支那六朝の石窟寺と法隆寺の塔」『夢殿』第十 塔婆の研究 鵬故郷舎

東山健吾 一九八五 「敦煌莫高窟北朝期尊像の圖像的考察」『東洋學術研究』第二四卷第一號

松浦正昭 一九九八 「永寧寺塔內塑像の世界」『北魏洛陽永寧寺』中國社會科學院考古研究所發掘報告 奈良國立文化財研究所

水野清一・長廣敏雄 一九五二 『雲岡石窟』第一卷 第一洞——第四洞(本文) 京都大學人文科學研究所

水野清一・長廣敏雄 一九五五a 『雲岡石窟』第三卷 第六洞(本文) 京都大學人文科學研究所

都大學人文科學研究所

水野清一・長廣敏雄 一九五五b 「雲岡發掘記2」『雲岡石窟』第一五卷

西方諸洞(本文) 京都大學人文科學研究所

宮治 昭 一九九二 『涅槃と彌勒の圖像學』吉川弘文館

宮治 昭 一九九九 『佛教美術のイコノロジー——インドから日本まで——』吉川弘文館

向井佑介 二〇〇四 「中國北朝における瓦生産の展開」『史林』第八七卷第

五號

向井佑介 二〇一一 「北魏平城時代の佛教寺院と塑像」『佛教藝術』第三一

六號

村田治郎 一九四〇 『支那の佛塔』富山房

村田治郎 一九五二 「中國の樓閣形塔婆の起源」『日本建築學會研究報告』

第一八號

村田治郎 一九六六 「中國の初期伽藍配置」『日本歴史考古學論叢』吉川弘

文館

八木春生 二〇〇〇 『雲岡石窟文様論』法藏館

李 靜傑 二〇〇三 「雲岡第九・一〇窟の圖像構成について」『佛教藝術』

第二六七號

遼寧省文物考古研究所・朝陽市北塔博物館 二〇〇七 『朝陽北塔——考古

發掘與維修工程報告』文物出版社

圖版出典

圖1 賀ほか一九九三…圖版三

圖2 張・江二〇一一…七四頁上寫真

圖3 水野・長廣一九五二…附圖を改變

圖4 岡村編二〇〇六…圖一八〇二〇

圖5 遼寧省文物考古研究所ほか二〇〇七…圖五を改變／向井二〇一一…圖

六

圖6 桑山一九七四…附圖を改變

圖7 水野・長廣一九五二…圖版三一・五三／水野・長廣一九五五a…實測

圖五／曾布川・岡田編二〇〇〇…圖版二七〇／朔州崇福寺文物保管所

編二〇〇九

## The Sinification of the Buddhist Stupa

Yusuke MUKAI

This paper will consider the Sinification of the Buddhist stupa, which originated in India, through an examination of archaeological findings, iconographic materials and written documents from early Chinese Buddhism.

First, I examine how early Chinese Buddhist temples were planned, and how religious activities were practiced in there. The pagodas at that time were placed in the center of temples and played important role in religious activity. Recent excavation at the northern Wei temple on the western hill of the *Yungang* 雲岡 caves clarifies that the buildings of this temple consisted of a pagoda placed in a courtyard and a square-shaped monastery surrounding it. This finding indicates that this style of temple, which originated in the Gandharan vihara, was introduced into Chinese Buddhist temples by the late 5th century. In addition, investigation of the *Siyuan-fosi* 思遠佛寺 temple at *Fangshan* 方山 and the *Siyān-fotu* 思燕佛圖 temple at *Chaoyang* 朝陽 proves that the inside of these pagodas were decorated with clay statuary and wall paintings. The inside of these decorated pagodas was a space for not only worship by believers but also meditation by monks, and through these religious practices they prayed for ascending to *Tusita* 兜率 heaven where *Maitreya Bodhisattva* 彌勒菩薩 was believed to live.

Second, I discuss how people understood the cosmology of Chinese pagodas by fusing the Buddhist perspectives of the universe with traditional Chinese ideas about immortality and ascension. In China, Buddhist stupas were changed into many-storied tall buildings, on the top of which small stupas were placed. This change occurred because the Buddha was thought to be similar to Chinese immortals, and pagodas were built on the model of the tall buildings on which immortals were deified. The objects called *Lupan* 露盤 on the top of pagodas symbolize the Chinese traditional idea of immortals, as the origin of this term lies not in Buddhist literatures but derives from the word *Chenglupan* 承露盤, dew basins on the top of the tall buildings for immortals. On the other hand, pagodas, at that time, were sometimes united with *Mt. Sumeru* 須彌山, and people desired to ascend to *Tushita* heaven

of *Maitreya Bodhisattva* through this mythic mountain. Connecting heaven and earth, pagodas embodied ideas about immortality and ascension, and increased peoples' belief in them.